

### Mundane Reflexivität: zur Verständigung mit und über Alfred Schütz

Hitzler, Ronald

Veröffentlichungsversion / Published Version  
Zeitschriftenartikel / journal article

#### Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Hitzler, R. (1987). Mundane Reflexivität: zur Verständigung mit und über Alfred Schütz. *Sociologia Internationalis*, 25(2), 143-161. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-55522>

#### Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

#### Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

## MUNDANE REFLEXIVITÄT

*Zur Verständigung mit und über Alfred Schütz*

Von Ronald Hitzler, Köln

Daß Verstehen und Soziologie weder fachgeschichtlich noch erkenntnistheoretisch fraglos zusammengehören, das bedarf wohl keiner besonderen Betonung. Daß es gleichwohl ehrwürdige Traditionen auch in der Soziologie gibt, die sich um ‚Verstehen‘ bemühen, darf sicher als bekannt gelten. Daß jedes Verstehen auch soziologisches Wissen einschliesse, wäre eine unglaubliche Behauptung. Aber daß jedes Verstehen auch auf die faktische Sozialität des Menschen rekurriert und daß bestimmte Weisen des Verstehens soziologische Einsichten einbeziehen, das läßt sich aufweisen und nachvollziehen. — Beginnen wir also einfach damit, daß es Positionen in unserer Wissenschaft gibt, die dem Phänomen des Verstehens einen erkenntnisträchtigen Stellenwert zubilligen. Diese Positionen wiederum unterscheiden sich untereinander hinsichtlich der Frage, welcher *systematische* Stellenwert dem Verstehen für das Betreiben von Soziologie zukommt, bzw. wie *exklusiv* Soziologie als verstehende Wissenschaft betrieben werden soll. Parallel, aber auch quer dazu wird die Frage virulent, aufgrund welcher Maßnahmen Verstehen den Status einer wissenschaftlichen Unternehmung beanspruchen kann<sup>1</sup>.

Wenn Wissenschaftler begründen sollen oder wollen, was es heißt zu verstehen, oder wenn sie erläutern sollen, was sie tun, wenn sie jene Operation vollziehen, die sie ‚Verstehen‘ nennen, dann haben sie offenbar Schwierigkeiten. Hätten sie diese Schwierigkeiten nicht, so gäbe es wohl kaum ganze Bibliotheken zu dieser Problematik. Aber versuchen wir nun erst einmal, dieses Bücherwissen vorübergehend auszuklamern. Wenden wir uns stattdessen ein wenig dem zu, was wir ganz selbstverständlich, d. h. also bevor wir explizite Theorien entwickeln oder übernehmen, über das Verstehen wissen: Jeder normale, zumindest jeder normale *erwachsene* Mensch weiß, daß er manches versteht und daß er manches nicht versteht. Mancher hat den Eindruck, er versteht sehr vieles, und mancher hat den Eindruck, er versteht sehr wenig. Aber niemand versteht alles, und niemand versteht gar nichts. Grund-

<sup>1</sup> Bzw. welche Methoden empirischer Forschung dem Anspruch des Verstehens adäquat oder zumindest förderlich seien. Vgl. hierzu Hitzler und Honer 1986.

sätzlich weiß jeder, daß er grundsätzlich versteht. Und wenn wir uns nun bequemerweise einfach unserem je eigenen Verstehen zuwenden, dann stoßen wir auf Phänomene, deren Klärung auch nicht ganz irrelevant ist für die Frage danach, wonach *Soziologen* eigentlich fragen, wenn sie versuchen zu verstehen. Wir stoßen dabei aber auch wieder auf eine differenzierte theoretische Position. Fatalerweise ist dieser Ansatz selber *nicht* soziologisch, sondern vor- oder meta- oder, wie es seine Protagonisten selber bescheiden ausdrücken: proto-soziologisch. D. h. er befaßt sich damit, wie das prinzipielle Thema der Soziologie prinzipiell beschaffen sei und wie dementsprechend Soziologie prinzipiell zu betreiben sei, wenn sie dem Anspruch genügen will, eine ihrem Gegen-Stand adäquate Wissenschaft zu sein. Die Rede ist hier von der Mundanphänomenologie von Alfred Schütz.

### I. Verstehen als epistemologisches Problem

Worin gründet die Bedeutung von Alfred Schütz? Nun, grob vereinfacht darin, daß er begonnen hat, einer verstehenden Soziologie im Sinne Max Webers, unter Rückgriff auf die Lebensphilosophie Henri Bergsons und insbesondere auf die Phänomenologie Edmund Husserls, ein erkenntnistheoretisch sicheres Fundament zu geben<sup>2</sup>: Das Webersche Postulat der *Wertfreiheit* der Sozialwissenschaften hat Schütz nie in Frage gestellt, sondern eher noch forciert, das Webersche Programm einer *handlungstheoretischen* Begründung der Sozialwissenschaften hat er sozusagen zu seinem Lebensthema gemacht, und deshalb steht folgerichtig<sup>3</sup> die *Sinnfrage* im Zentrum seiner Überlegungen, die er über die Beschreibung vermittelt von *Idealtypen* zu lösen hofft<sup>4</sup>.

Der Sinn aller, auch der komplexesten Phänomene der sozialen Welt ist „derjenige, den die in der Sozialwelt Handelnden mit ihren Handlungen verbinden“ (Schütz 1974, S. 13). Aber gerade diese Tiefenschicht der gesellschaftlich konstruierten Wirklichkeit hat Max Weber, Schütz zufolge, nicht genau genug analysiert. Er kritisiert, daß Weber verschiedene Sinnschichten vermengt, daß er insbesondere *nicht* zwischen objektiven und subjektiven Sinnzusammenhängen trenne, daß er die verwickelte Zeitstruktur des Handelns vernachlässige und deshalb z. B.

<sup>2</sup> Vgl. Weber 1973, darin insbes. „Soziologische Grundbegriffe“ und „Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie“. — Zu Schütz im Überblick vgl. auch Thomason 1982 und Wagner 1983.

<sup>3</sup> Und im Gegensatz zu Talcott Parsons, der ja ebenfalls bei Weber seinen Ausgang genommen hat, weshalb Schütz zunächst fälschlicherweise vermutet hatte, sie hätten gemeinsame Fragestellungen. Vgl. hierzu Schütz/Parsons 1977.

<sup>4</sup> Dies ist systematisch entwickelt und detailliert dargestellt vor allem bei Eberle 1984.

fälschlich zwischen sinnhaftem Handeln und sinnlosem Verhalten unterscheidet, und schließlich, daß er nicht zwischen Selbst- und Fremddeutung differenziert und daher auch das Problem sozialwissenschaftlichen Verstehens zu wenig reflektiert.

Handeln unterscheidet sich, Schütz zufolge, von Verhalten dadurch, daß es sinnhaft entworfen ist. Ex post kann jedoch Verhalten ebenfalls als sinnhaft erfahren werden. Der gemeinte Sinn des Handelns ist identisch mit dem Um-zu-Motiv des Handelnden. Deshalb ist es nach Schütz nicht plausibel, wie Weber zwischen aktuellem und motivationalem Sinn zu trennen. Zu trennen ist hingegen hinsichtlich der Zeitstruktur des Handelns zwischen Um-zu- und Weil-Motiven. D. h.: Ich kann vom Hier-und-Jetzt aus eine Handlung als ausgegrenzt abgeschlossen entwerfen und handle dann, *um zu* diesem projizierten Handlungsergebnis zu gelangen. Ich motiviere also meinen Vollzug von einem in die Zukunft gerichteten Entwurf her, auf den hin ich handle. Ich kann aber auch nach den Entstehungsbedingungen meines aktuellen Entwurfes fragen, kann auf das ihm zugrunde liegende Erlebnis bzw. auf die ihm zugrunde liegende Einstellung reflektieren. Ich entwerfe dann eine Handlung, *weil* diese oder jene Erfahrung mich dazu bewegt. Ich motiviere also mein aktuelles Tun von einem Rückgriff auf Vergangenes her; ich handle sozusagen ‚davon weg‘. Das echte Weil-Motiv ist, Schütz zufolge, ein Rückgriff auf ein abgeschlossenes, vorausliegendes Erleben. Das Entwerfen der Handlung ist in Bezug auf das Handeln hingegen *kein* echtes Weil-Motiv, weil es eben als phantasierte Handlung das Handeln im Sinne von um-zu motiviert<sup>5</sup>.

Schließlich ist der tatsächlich gemeinte Sinn nur in Selbstdeutung und kontextrelativ gegeben (was eben von Weber nicht genügend berücksichtigt worden sei). Denn: Sinn ist für Schütz eben Sinn-für-ein-Subjekt. Folglich muß der logisch ursprüngliche Sinn in den konstitutiven Leistungen des ‚einsamen Ego‘ aufgezeigt werden. Selbstdeutung und Fremdverstehen haben in der Sinnkonstitution des ‚einsamen Ego‘ ihren Ursprung.

Selbstdeutung ist kontinuierlich und vollständig möglich, denn Erlebnisse und Erfahrungen tragen zunächst keinen Sinn in sich. Vielmehr konstituiert das subjektive Bewußtsein Sinn dadurch, daß es Erfahrungen auf anderes bezieht. Dieser Akt der Sinnsetzung bzw. Sinnschöpfung beinhaltet im wesentlichen das, was Verstehen als Akt der Selbstdeutung meint. Art und ‚Ausmaß‘ des Sinnes, der einer Erfahrung verliehen wird, hängt ab von den Interessen und Relevanzen des Sinnsetzenden. Die Grenzen dieses subjektiven Verstehens sind für Schütz identisch mit

<sup>5</sup> Vgl. z. B. Schütz 1974, S. 115 ff.; Schütz 1971 a, S. 80 ff.; Schütz/Luckmann 1984, S. 33 ff.

den Grenzen der Rationalisierbarkeit der (auch emotionalen) Erfahrung. Fremdverstehen hingegen, und das ist das für das Problem des Verstehens überhaupt Entscheidende, ist nur möglich in *Auffassungsperspektiven*. Selbstverstehen ist ein prinzipiell unzweifelhafter ‚immanenter Akt‘; Fremdverstehen ist ein prinzipiell zweifelhafter ‚transzendenter Akt‘. Fremdverstehen basiert auf *meinen* Erlebnissen und Erfahrungen vom anderen. Jeder Sinn, den ich ihm unterstelle, kann abweichen von dem Sinn, den er selber seinen Erfahrungen verleiht. Ich erfasse stets nur Fragmente seines tatsächlichen Erlebens, und ich verstehe stets nur möglicherweise und näherungsweise den von ihm subjektiv tatsächlich gemeinten Sinn. — Verstehen wollen wir also jenen Vorgang nennen, der einer Erfahrung Sinn verleiht. Fremdverstehen, und darum geht es zumeist, wenn in der Wissenschaft — vor allem in den Sozialwissenschaften — von Verstehen die Rede ist, Fremdverstehen wollen wir jenen Vorgang nennen, bei dem wir einer Erfahrung *den* Sinn verleihen, daß sie sich auf ein Ereignis in der Welt bezieht, dem ein alter ego bereits einen Sinn verliehen hat<sup>6</sup>.

## II. Verstehen als alltägliches Phänomen

Das Bewußtsein des alter ego appräsentiert sich mir über Anzeichen (deren Zusammenhang mit dem Angezeigten in *meinem* Bewußtsein konstituiert wird) und über Zeichen (die als Elemente von Zeichensystemen eine intersubjektiv vorgegebene Bedeutung haben und das Bezeichnete repräsentieren). Zeichen weisen drei Sinnschichten auf: 1. einen objektiven Sinn (d. h. das Zeichen ist dem Bezeichneten einsinnig zuordenbar, unabhängig vom Zeichensetzenden und vom Zeichen deutenden, es ist seinem Sinn nach invariant und ‚immer wieder‘ anwendbar); 2. einen subjektiven Sinn (d. h. das Zeichen hat dazuhin für den Zeichensetzenden und den Zeichendeutenden eine individuelle Zusatzbedeutung); und 3. einen okkasionellen Sinn (d. h. das Zeichen hat eine spezielle, kontextabhängige Bedeutung, die sich aus dem situativen Gesamtzusammenhang erschließt). Wenn ich also nun den anderen verstehen will, dann muß ich vor allem den objektiven, subjektiven und okkasionellen Sinn seiner ‚Bezeichnungen‘ rekonstruieren und auf seine subjektiven Motive hin auslegen. Damit dürfte plausibel werden, daß Verstehen fremden Sinnes nur näherungsweise gelingen kann und daß das Ausmaß dieses Verstehens abhängt von a) meinem Wissen über den

<sup>6</sup> Verstehen als Vorgang, der sich auf meine eigenen Bewußtseinsleistungen bezieht, liegt einerseits *logisch* dem Verstehen des anderen zugrunde, andererseits aber ist *empirisch* Selbstverstehen ein Produkt dessen, was in der Tradition des symbolischen Interaktionismus seit Charles Horton Cooley (1902) als ‚Spiegelungsprozeß‘ bezeichnet wird, also sozusagen als eine Übertragung des Verstehens anderer auf mein Bewußtsein.

konkreten anderen, b) meinem Wissen um den objektiven, d. h. sozial gültigen Sinn einer Kundgabe, und c) meinen situativen Relevanzen (also davon, wie korrekt die Auslegung meinen pragmatischen Interessen nach sein muß). Fremdverstehen heißt, Anzeichen und Zeichen als Appräsentationen eines anderen Bewußtseins deuten, und das heißt de facto natürlich, eine Selbstdeutung vornehmen. Der tatsächlich gemeinte Sinn eines Handelnden und das, was von einem anderen als ‚gemeinter Sinn‘ gedeutet wird, ist prinzipiell nicht identisch. Letzteres ist nur ein Näherungswert zum ersteren<sup>7</sup>.

Das erkenntnistheoretische Problem des Fremdverstehens zeigt sich also in der Frage, wie wir überhaupt etwas vom anderen wissen, wie und wodurch uns der andere als *anderer* und nicht als *etwas anderes* gegeben ist. Auch innerhalb der Phänomenologie gibt es zu dieser Problemstellung sehr divergente Lösungsvorschläge. Schütz etwa entwickelt seine Position vor allem aus der Kritik an den Ansätzen von Max Scheler, Jean-Paul Sartre und schließlich von Edmund Husserl<sup>8</sup>. Im großen und ganzen vertritt er die Auffassung, daß der andere weder transzendental noch existenzial begründet werden kann, sondern einfach alltagspragmatisch als anderer *Mensch* fraglos gegeben ist: „Da menschliche Wesen von Müttern geboren und nicht in Retorten zusammengebraut werden, ist die Erfahrung der Existenz anderer menschlicher Wesen und des Sinns ihres Handelns gewiß die erste und ursprünglichste empirische Beobachtung, die der Mensch macht.“ (Schütz 1971 a, S. 66).

Daß aber alter ego nicht so zweifelsfrei ein anderer *Mensch* sein muß, wie Schütz postuliert, dafür gibt es sowohl soziohistorische Beispiele, als auch epistemologische Evidenz: Manche Phänomene erfahre ich als ‚irgendwie wie ich‘, und andere erfahre ich als ‚irgendwie (ganz) anders als ich‘. Aber auch die Erfahrung des ‚irgendwie wie ich‘ ist in höchstem Maße relativ: ‚Irgendwie wie ich‘ kann reichen von ‚sozusagen ich selber‘ bis zu ‚mit Merkmalen behaftet, die mir noch irgendwie als auch mir eignend vertraut sind‘. Und irgendwo dazwischen lege ich — pragmatisch — fest, was nun noch als alter ego gelten soll und was nicht. Im großen und ganzen dürfte in *unserer* Kultur die Grenze des als alter ego Akzeptablen so ungefähr an der Grenze des Menschlichen liegen. Normale, hellwache Erwachsene in unserer Kultur leben typischerweise in der ziemlich fraglosen Annahme, daß ‚irgendwie wie ich‘ eben andere *Menschen* sind. Probleme entstehen allerdings z. B. ziemlich schnell dann, wenn wir ‚das Menschliche‘ etwas spezifizieren<sup>9</sup>. Dann bemerken wir

<sup>7</sup> Vgl. hierzu Eberle 1984, S. 45 ff.; außerdem Hitzler 1982 a.

<sup>8</sup> Vgl. Schütz 1971 a, S. 174 ff. und S. 207 ff.; Schütz 1971 b, S. 86 ff. — Siehe z. B. auch Grathoff 1983.

nämlich, daß es so einfach nicht ist festzustellen, wann für mich typischerweise ‚das Menschliche‘ und damit das ‚irgendwie wie ich‘ anfängt und aufhört. Und ist es denn wirklich ‚das Menschliche‘, was für mich das Spektrum der anderen markiert und absteckt? Reicht das ‚irgendwie wie ich‘ nicht auch in den nicht-menschlichen Bereich hinein? Habe ich nicht zumindest bei diesem einen mir so vertrauten Haustier den Eindruck, daß es mich versteht, daß ich es verstehe, daß es ‚irgendwie wie ich‘ ist? Und in meinem Verhältnis zu meinem Gott, habe ich da nicht den Eindruck, ich verstehe, daß ich verstanden werde, daß mein Gott sicherlich ‚ganz anders‘ aber doch auch, bei aller Fremdheit, ‚irgendwie wie ich‘ ist? Allerdings: Derartige, über das Menschliche hinausreichende Erfahrungen des ‚wie ich‘ *nicht* zu kennen, ist in Gesellschaften wie der unseren weder schändlich noch außergewöhnlich.

In manchen anderen Gesellschaften, in manchen anderen Kulturen aber können sich die Grenzen des ‚irgendwie wie ich‘ doch sehr gravierend verschieben: Es gibt Kulturen, in denen das ‚wie ich‘ in bezug auf Menschen kaum über die Grenzen des eigenen Stammes hinausreicht, sich dafür aber weit in Bereiche der Natur und des Über- bzw. Außernatürlichen hineinerstreckt, die für unsereinen keineswegs als ‚irgendwie wie ich‘ erscheinen. Dies sei nur konstatiert, damit nicht der Eindruck entsteht, die *pragmatische* — und im folgenden auch relevante — Gleichsetzung des Bereichs des Verstehens mit dem Bereich des Menschlichen bei Schütz sei epistemologisch oder gar ontologisch verbindlich oder ‚gesichert‘. Der Bereich des Verstehens läßt sich vielmehr erkenntnistheoretisch identifizieren mit dem Bereich des *Sozialen*. Aber dafür, den Bereich des Sozialen mit dem des Menschlichen zu identifizieren, gibt es allenfalls pragmatische bzw. alltagstheoretische Gründe<sup>9</sup>.

Schütz zufolge aber läßt sich das Problem des alter ego und damit das Problem des Fremdverstehens eben schlicht auf der Ebene alltäglicher Interaktion, und *nur* auf der Ebene alltäglicher Interaktion lösen: Alltäglich gehört der andere ganz fraglos zur Welt, wie sie von mir erfahren wird. Ganz fraglos verfüge ich im Alltag *nicht* über ein Monopol zu Interpretation der Welt, sondern finde mich empirisch immer schon in einer von anderen vorinterpretierten Welt vor. Also nicht nur scheint

<sup>9</sup> Dabei braucht es gar nicht um derzeit ideologisch aufgeladene Fragen zu gehen, wie die, ob Männer für Frauen und ob Frauen für Männer grundsätzlich ‚wie ich‘ sind oder nicht. Problematisch wird es auch bei Behinderungen, bei außergewöhnlichen Bewußtseinszuständen, bei Kindern (insbes. bei Kleinstkindern), bei Fremden (wobei *wir* nur selten zugeben, daß es für uns wirklich rezente ‚Fremde‘ gibt. — Aber was ist, wenn wir einmal in die Geschichte(n) hineindenken?).

<sup>10</sup> Die eben ihrerseits ‚irgendwie‘ auf dem diffusen Phänomen der ‚befriedigenden Reziprozität‘ beruhen. Vgl. hierzu Luckmann 1980, S. 56 ff. Zum Phänomen des nicht-menschlichen alter ego vgl. auch Duerr 1978 und Hitzler 1982 b.

dem alltäglichen Bewußtsein der andere zweifelsfrei gegeben, er repräsentiert obendrein auch ein Wissen darüber, wie die Welt beschaffen und geordnet sei. Und dieses gesellschaftlich vorhandene Wissen ist mir und meiner Weiterfahrung vorgegeben. Alltäglich gilt, daß mein Standpunkt und der des anderen im großen und ganzen austauschbar sind, daß das, was für mich relevant ist, auch relevant für den anderen wäre, wäre er an meiner Stelle und umgekehrt, daß es immer wieder und bis auf weiteres weiterhin so ist und sein wird. Das heißt, alltäglich ist Fremdverstehen *nicht* an sich problematisch, sondern fraglose Routine. Fragwürdig wird es erst dann, wenn es eben *nicht* gelingt. Nochmals also: Während erkenntnistheoretisch das Problem des Fremdverstehens darin besteht, wie es überhaupt *möglich* ist, besteht im Alltag das Problem des Fremdverstehens darin, daß es manchmal *nicht* fraglos *gelingt*.

### III. Verstehen als sozialwissenschaftliche Methode

Alltägliches Verstehen ist eine ziemlich banale, alltägliche Bewußtseinsleistung, die jeder halbwegs normale Mensch ganz selbstverständlich erbringt. Verstehen ist für den Menschen normalerweise so normal, daß es gar nicht Gegenstand seines Interesses wird. Anders ausgedrückt: Menschen sind im Alltag so intensiv damit beschäftigt, unentwegt zu verstehen (zumindest wenn sie es irgendwie mit anderen zu tun haben), daß sie sich mit dem Verstehen selber durchaus nicht beschäftigen können. Verstehen als ‚Existenzial‘ ist also durchaus keine Erfindung der Geistes- und schon gar nicht eine Erfindung der Sozialwissenschaften. Verstehen als ‚Existenzial‘ geschieht auch *nicht* in einer besonderen, theoretischen Einstellung. Verstehen ist vielmehr für den Menschen typischerweise schon immer und bis auf weiteres einfach Alltags-Routine<sup>11</sup>.

Sozialwissenschaftliches Verstehen hingegen ist eine Kunstlehre, eine artifizielle Methode, die dazu dienen soll, gesellschaftliche Wirklichkeit(en) angemessen und stimmig, zuverlässig, gültig und überprüfbar zu rekonstruieren. Sozialwissenschaftliches Verstehen zielt, anders als andere artifizielle Verstehensformen (wie z. B. intuitionistische, mystische, existentialistische), auf die Erkenntnis des *Typischen*, und zwar sowohl des typischen Handelns als auch des mit diesem zusammenhängenden typischen Wissens, wie schließlich auch des typischen alltäglichen *Verstehens*<sup>12</sup>. Erst vom ‚Verstehen des Verstehens‘ aus lassen

<sup>11</sup> Am präzisesten, gleichwohl für Ungeübte auch am ‚Dunkelsten‘ hat wohl Martin Heidegger (1972) Verstehen als eine ganz alltägliche, quasi-natürliche Leistung gefaßt, als eine ‚existenzielle Vermöglichkeit des Daseins‘. Das Dasein selber ist bei ihm definiert als hermeneutisch, als auslegend, als verstehend. — Vgl. auch Hitzler 1986 b.



sich dann auch *systematisch* Ähnlichkeiten und Unterschiede zwischen alltäglichem und wissenschaftlichem Verstehen aufweisen. So ist zu fragen, ob es tatsächlich *Verfahrensunterschiede* zwischen den verschiedenen Formen des Verstehens gibt, oder ob die Unterschiede eher Reflexionsgrad, Organisationsform und Zielsetzung betreffen.

Einerseits nämlich hat Fremdverstehen als Methode der Sozialwissenschaften die gleichen Strukturen wie im Alltag: Über die Deutung von Anzeichen und Zeichen gilt es, sich dem subjektiv gemeinten Sinn des anderen zu nähern. Und diese Möglichkeit der Annäherung beschränkt sich für den Sozialwissenschaftler wie für den Alltagsmenschen auf den *typisch* gemeinten Sinn. Andererseits unterscheidet sich sozialwissenschaftliches Verstehen vom alltäglichen Verstehen dadurch, daß die Interpretationsleistungen hier nicht unter Rückgriff auf den Alltagsverstand, sondern unter Rückgriff auf einen Vorrat an professionellem Sonderwissen, und auch nicht bezogen auf pragmatische Bedürfnisse des Lebensvollzugs, sondern auf das Relevanzsystem eines pragmatisch desinteressierten Beobachters erfolgen. Damit hängt außerdem zusammen, daß das Verstehen des Sozialwissenschaftlers sich nicht auf eine aktuelle, lebendige Umwelt, sondern auf eine imaginierte Mit- oder Vorwelt bezieht<sup>13</sup>.

Das Verstehen des Sozialwissenschaftlers geschieht in einer besonderen, eben nichtalltäglichen, sondern theoretischen Einstellung; in einer Einstellung des prinzipiellen Zweifels an sozialen Selbstverständlichkeiten, einer Einstellung, die man als ‚methodischen Skeptizismus‘ oder, etwas pointiert, auch als ‚künstliche Dummheit‘ bezeichnen könnte<sup>14</sup>. Diese Einstellung ist idealerweise dadurch gekennzeichnet, daß sie die Sorge um die eigene Existenz ausklammert und nur daran interessiert ist, die Wirklichkeit zu durchschauen, die Wahrheit der Wirklichkeit zu erkennen. In dieser Einstellung gibt es — nach Schütz (1971 a, S. 39 ff.) — keine sozialweltliche Präsenz, kein In-Situation-sein, keine lebendigen Mitmenschen, sondern nur idealisierte Modelle sozialer Erscheinungen und vom Sozialwissenschaftler konstruierte künstliche Geschöpfe.

<sup>12</sup> Allerdings ist das sozialwissenschaftliche Verstehen des alltäglichen Verstehens bislang eher Programm als Forschungsrealität. Gerade deshalb ist m. E. Hans-Georg Soeffner (1981) zuzustimmen, der das, was derzeit vorwiegend unter dem Etikett ‚verstehende Soziologie‘ betrieben wird, zumindest ergänzen will um eine ‚Soziologie des Verstehens‘, die zunächst „eine reflektierte, beschreibende Offenlegung der Verfahren, Arbeitsweisen und Zwecke der ‚Alltagshermeneutik‘“ zu leisten hätte (S. 331). — Vgl. zur sozialwissenschaftlichen Hermeneutik als einer Kunstlehre auch Soeffner 1982 und 1984; dazu auch Hitzler 1984.

<sup>13</sup> Vgl. Schütz 1974, S. 313 ff., und 1971 a, S. 3 ff. und 55 ff.; vgl. auch Luckmann 1980, S. 9 ff. und 1981 a.

<sup>14</sup> Vgl. zu dieser Auffassung Soeffner 1983; vgl. auch Hitzler 1986 a und 1984.

Damit wird deutlich, daß für Schütz (z. B. 1972, S. 22 ff.) sozialwissenschaftliches Verstehen nicht ein Forschungs-, sondern ein Reflexionsproblem darstellt. Oder anders ausgedrückt: Die *Besonderheit* des Verstehens als einer *wissenschaftlichen Methode* liegt für Schütz nicht auf der Ebene der Datenerhebung sondern der Dateninterpretation. Wir verstehen, auch wenn wir eine sozialwissenschaftliche Untersuchung durchführen, die gesellschaftlich konstruierte Wirklichkeit — Schütz zufolge — aufgrund unserer *alltäglichen*, aus der Reziprozität der Perspektiven resultierenden Verstehenskompetenz<sup>15</sup>. Wissenschaftliches Verstehen erfolgt also im Rückzug in die theoretische Einstellung, während die Forschungspraxis, ebenso wie die normale wissenschaftliche Diskurspraxis, im Rahmen alltäglichen Verstehens statthat.

Sozialwissenschaftliches Verstehen richtet sich auf die Erkenntnis der Wahrheit der Wirklichkeit, auf die Entzauberung gesellschaftlicher Konstruktionen. Sozialwissenschaftliches Verstehen soll Phänomene, die der Wissenschaftler in den Blick genommen hat, rekonstruieren und es dadurch ermöglichen, sie ‚kausal‘ zu erklären. Sozialwissenschaftliches Verstehen, das letztlich dazu dient zu erklären, wie objektive Sinnzusammenhänge sich aus subjektiven Bewußtseinsleistungen bilden, ist ein Verstehen vermittels eines Systems typischer Konstruktionen, die logisch konsistent, prinzipiell subjektiv sinnhaft interpretierbar und sowohl der alltäglichen als auch der wissenschaftlichen Erfahrung adäquat sein müssen. Seinen Ausgang aber nimmt das typische Verstehen in den Sozialwissenschaften vom typischen Verstehen im Alltag. Das bedeutet vor allem, daß die Daten des Sozialwissenschaftlers, anders als die des Naturwissenschaftlers, *vorinterpretiert* sind, daß seine Konstruktionen eben Konstruktionen von Konstruktionen bzw. ‚Konstruktionen zweiten Grades‘ sind, die so beschaffen sein müssen, „daß ein Handelnder in der Lebenswelt dieses typisierte Handeln ausführen würde, falls er völlig klares und bestimmtes Wissen von allen Elementen und nur von diesen Elementen hätte, die der Sozialwissenschaftler als für sein Handeln relevant voraussetzt, und falls er die konstante Neigung hätte, die angemessensten zur Verfügung stehenden Mittel zur Erreichung seiner vermittels der Konstruktion definierten Zwecke einzusetzen.“ (Schütz 1971 a, S. 51; vgl. auch Helling 1979).

Verstehen im Sinne der verstehenden Soziologie stellt uns vor die Aufgabe, die Welt so zu erfahren, wie der andere, den ich verstehen

<sup>15</sup> Hier sind m. E. gewisse epistemologische Bedenken gegen Schütz anzumelden: Zwar operieren wir alltäglich mit dem pragmatisch zumeist unwesentlichen Irrtum, Fremdverstehen ergäbe sich essentiell aus der Beantwortung der Frage ‚Was hätte ich an der Stelle des anderen getan?‘; existenziell aber verstehen wir — auch alltäglich, wenn auch routinemäßig versteht — vielmehr in Beantwortung der Frage ‚Wie gibt das, was der andere tut, für ihn Sinn?‘. — Vgl. auch Hitzler und Honer 1986.

will, sie erfährt. Das methodische und methodologische Problem des verstehenden Sozialforschers ist also weniger die Frage ‚Was heißt verstehen?‘ als die Frage ‚Wie kann ich sicherstellen, daß ich die Perspektive des anderen auch tatsächlich eingeholt habe?‘ Die naive — und in der Soziologie weitverbreitete — ‚Lösung‘ heißt: Indem ich den anderen befrage. Aber ein solcher ‚Hurra-Empirismus‘ ignoriert zumindest zwei Irrtumschancen: Erstens übernimmt er unbefragt eine zweifelhafte Generalthese der Alltagseinstellung, nämlich die, daß der andere in der gleichen Welt lebt wie ich und daß wir die Welt im wesentlichen gleich erfahren, daß sich unsere Bedeutungen decken, oder daß wir uns zumindest darüber verständigen können<sup>16</sup>. Zweitens setzt er die Ebene kommunikativer Bedeutungen mit der Ebene sinnhafter Erfahrungen gleich (also: daß jemand *sagt*, er sähe etwas so, damit, daß er es *tatsächlich* so sieht)<sup>17</sup>.

Das deutet zumindest augenfällig an, daß die Einnahme der Perspektive des anderen nicht ganz problemlos vonstatten geht, daß der ‚subjektiv gemeinte Sinn‘ des anderen eben durchaus nicht offen zutage liegt. Solches ist sozusagen die *erste* schmerzliche Lektion, die der verstehende Soziologe zu lernen hat. Also besinnt er sich darauf, was wir *alle* tun, ohne besonders darüber nachzudenken, wenn wir alltäglich verstehen<sup>18</sup>. Alltäglich verstehen wir ja den ‚subjektiv gemeinten Sinn‘ des anderen ‚eigentlich‘ *überhaupt* nicht. Was wir verstehen, ist immer etwas Typisches: Dieses Typische kann ganz anonym sein, hochgradig individualisiert oder eben irgendetwas dazwischen. Selbst völlig einmalige Informationen über völlig einmalige Ereignisse und Sachverhalte erfahren wir in Form von Typischem: sie werden in sprachlichen Typisierungen ausgedrückt, *müssen* in solchen Typisierungen ausgedrückt werden. Nur durch und in Typisierungen bewältigen wir unseren Alltag<sup>19</sup>.

<sup>16</sup> Dies alles setzt aber hochkomplexe Verstehensprozesse bereits voraus, sowie Regelwissen zur Bewältigung dessen, was Harold Garfinkel (1967, S. 1 ff.) als ‚Indexikalitätsproblem‘ in die Debatte eingebracht hat. Vgl. auch Bergmann 1974, S. 46 ff.

<sup>17</sup> Tatsächlich aber finden bei der Verständigung zwischen Menschen nicht nur Transformationsverluste statt, sondern es sind auch ganze Bündel intendierter und nichtintendierter dramatischer Effekte zu berücksichtigen, die allenfalls mit diffizilen analytischen Methoden rekonstruiert werden können. Vgl. Hitzler und Honer 1986.

<sup>18</sup> Und mehr verstehen zu können, beansprucht er gar nicht. (Darin unterscheidet sich der Verstehensanspruch der verstehenden Soziologie von anderen artifiziellen — z. B. therapeutischen — Verstehenskonzepten).

<sup>19</sup> Vgl. auch Luckmann 1980, S. 93 ff. — Natürlich irren wir uns auch gelegentlich beim Hantieren mit Typischem, aber wenn sich Typisches öfter als irreführend erweist, korrigieren wir unsere Typen und hantieren dann mit anderen Typen, aber eben nach wie vor mit Typen. — Vgl. zur Typenbildung nach Schütz auch Sruhar 1979, schließlich passim Knoblauch 1985.

#### IV. Grundstrukturen der Lebenswelt

Für Schütz ist also das *Prinzip* des Fremdverstehens kein erkenntnistheoretisches Problem sondern ein alltagsweltliches Phänomen. Das Verstehen-Können des anderen ist ihm zufolge für den Alltagsmenschen grundsätzlich eine fraglose Tatsache. Der andere ist Teil der quasi-natürlichen Welterfahrung. Und eben diese quasi-natürliche Welterfahrung ist das, was Schütz die „alltägliche *Lebenswelt*“ nennt, deren mundanphänomenologische Strukturanalyse eigentlich sein Lebenswerk hätte zusammenfassen und krönen sollen. Aber auch wenn er diese Arbeit nicht mehr selbst zu Ende führen konnte, so hat Schütz hierzu doch fünf Notizbücher hinterlassen, die dann von Thomas Luckmann fortgeschrieben, ergänzt und veröffentlicht worden sind (Schütz und Luckmann 1979 und 1984).

*Lebenswelt* meint das Insgesamt der Wirklichkeiten, wie sie in subjektiven Bewußtseinsleistungen konstituiert werden. Mit ‚Wirklichkeiten‘ sind dabei *keine* ontologischen Gebilde gemeint, sondern Erfahrungsstile, Ausprägungen spezifisch sinnhafter Relevanzstrukturen. Unter ihnen zeichnet sich die Alltagswirklichkeit pragmatisch aus: In ihr handeln, interagieren, kommunizieren wir. Die mundanphänomenologische Deskription der invarianten Strukturen der Lebenswelt ist deshalb im großen und ganzen auch eine Deskription der Grundstrukturen der *alltäglichen* Lebenswelt. Andere Wirklichkeiten, wie die des Traumes, der Phantasie und der theoretischen Einstellung, werden in der Mundanphänomologie vor allem insofern behandelt, als sie sich von der Alltagserfahrung abgrenzen.

*Räumlich* ist die Lebenswelt des Alltags um das erfahrende Subjekt herum aufgeschichtet von einer Wirkzone (in die es direkt handelnd eingreifen kann), als dem Kern der Welt in aktueller Reichweite (die sinnlich wahrgenommen wird), bis hin zur Welt in potentieller Reichweite (deren sinnliche Wahrnehmung wiederherstellbar oder erlangbar erscheint). — *Zeitlich* ist die Lebenswelt des Alltags differenziert in innere Dauer, biologische Rhythmen und Prozesse, soziale Zeit und Weltzeit. Die Weltzeit erfährt das Subjekt als auferlegt und unumkehrbar, sie trägt (unerbittlich) die individuelle Biographie mit sich und transzendiert die Endlichkeit des Einzelmenschen. Die Eingebundenheit in die Weltzeit zwingt dem Subjekt Dringlichkeiten und Prioritäten auf, Tages- und Lebenspläne; die soziale Zeit ermöglicht es, seine innere Dauer mit der anderer Menschen zu koordinieren und zu synchronisieren (vgl. auch Luckmann 1983, Hitzler 1987).

Daß wir im Alltag ganz fraglos von der Existenz des anderen ausgehen und auch davon, daß er uns gleicht, ist eine Konsequenz der oben

bereits angedeuteten sozialen Strukturiertheit der allgemeinen Lebenswelt. Wir leben ganz selbstverständlich mit der Generalthese des alter ego und der Reziprozität der Perspektiven, also damit, daß wir, wenn wir unsere Standpunkte tauschen würden, die Welt unter den Gesichtspunkten der Interessen, Bedürfnisse und Relevanzen des jeweils anderen sehen würden. Diese selbstverständlichen anderen differenzieren sich in der subjektiven Erfahrung strukturell in Mitmenschen in der direkten Umwelt, in Zeitgenossen in der eben nicht unmittelbar gegebenen Mitwelt, in Vorläufer und Vorfahren in einer vergangenen Vorwelt und in Nachfolger und evtl. Nachkommen in einer zukünftigen Nachwelt<sup>20</sup>. Quer hierzu, wenn auch nicht unabhängig davon, schichtet sich die alltägliche Sozialwelt nach Graden der Intimität und Anonymität, nach Graden der individuellen Konkretisierung und institutionellen Generalisierung auf.

Gegeben ist dem Subjekt die Lebenswelt des Alltags, also der Alltag, wie er praktisch erfahren und verändert wird, vor allem in Form von Wissen. Dieses Wissen konstituiert sich logisch dadurch, daß Merkmale vergangener Situationen in neuen Situationen typisiert wiedererinnert und mit Merkmalen dieser neuen Situationen in Beziehung gesetzt werden<sup>21</sup>. Aus Typisierungen bauen sich komplex strukturierte Wissensvorräte aus; bzw. anders ausgedrückt: Der subjektive Wissensvorrat ist eine Beziehungsorganisation typisierter Wissensselemente. Der subjektive Wissensvorrat ist — auch logisch — biographisch und kulturell geprägt. Er schichtet sich auf nach Graden der Bestimmtheit, der Verträglichkeit und der Glaubwürdigkeit, und er umfaßt, neben den *Grundelementen* des Wissens, wie eben denen der räumlichen, zeitlichen und sozialen Struktur oder der Begrenztheit meiner situativen Möglichkeiten, auch *Routinewissen*, das sich differenziert in Fertigkeiten, Gebrauchswissen und Rezeptwissen, sowie spezifische *explizite Wissensselemente* und -bestände.

Das wichtigste Ordnungsprinzip des subjektiven Wissensvorrates aber ist das der *Relevanz* von Wissen. Aufbau und Strukturierung des subjektiven Wissensvorrates geschieht in einem System von hierarchisch gegliederten Relevanzen, die freiwillig sein können oder auferlegt (also

<sup>20</sup> Auch in einer Zeit gravierender technologischer Veränderungen dürfte unschwer einleuchten, daß die Mitmenschen in meiner unmittelbaren Umwelt für mein Erleben besonders bedeutsam sind, daß wir in der direkten Interaktion, in der sogenannten Wir-Beziehung am umfassendsten aufeinander verwiesen und wohl auch einander ausgeliefert sind. In der direkten Interaktion bildet sich Intersubjektivität aus und bestätigt sich kontinuierlich. — Vgl. z. B. Gross 1979, Luckmann 1980, S. 93 ff. und 123 ff., Hitzler 1985.

<sup>21</sup> Entsprechend dem Verständnis der phänomenologischen Konstitutionsanalyse sind solche Typisierungen *nicht* notwendig an Sprache gebunden, bzw. sie können sprachliche Wissensorganisation auch übergreifen. Trotzdem sind im Alltag ganz offenkundig Typisierungen zumeist sprachliche Typisierungen. — Vgl. Luckmann 1984 a und 1984 b.

aufgrund eines selbstgesetzten Interesses gelten oder aufgrund situativer Bedingungen). Thematisch relevant wird eine Erfahrung dadurch, daß sie aus dem Erlebnisstrom heraustritt, daß sie die fraglose Vertrautheit der Welt unterbricht und diese in Thema, Feld und Horizont differenziert. Wenn thematische Relevanzen in Beziehungen treten zu anderen Erfahrungen, dann konstituiert sich *Sinn*. Damit wird die zunächst thematisch relevante Erfahrung auch interpretativ relevant. Inwieweit eine interpretativ relevante Erfahrung in *Handeln* übergeht, hängt schließlich vom dritten Relevanztypus, von der motivationalen Relevanz ab (vgl. auch Schütz 1971 c).

Handeln ist lebensweltlich, also von den subjektiven Bewußtseinsleistungen her betrachtet, eine besondere Form der Erfahrung, nämlich eine *vorentworfen*e Erfahrung: Indem ich eine Erfahrung entwerfe und den Entwurf ‚einhole‘, handle ich. Handeln differenziert sich in *mindestens* drei verschiedene Typen: In Denken, in Wirken und in Arbeiten. Es weist eine komplexe Zeitstruktur auf, die sich in der terminologischen Klärung von Handeln und Handlung, von Um-zu- und Weil-Motiven aufschlüsseln läßt. Handeln hängt zusammen mit Zweifeln und Interessen, mit der Möglichkeit und Notwendigkeit zu wählen, sich zu entschließen und Entschlüsse Schritt für Schritt auf ein Ziel hin zu realisieren bzw. auch zu verändern. Handeln kann allein oder in Gesellschaft stattfinden, es kann sich am — in welchem Grad der Intimität oder Anonymität auch immer erscheinenden — anderen orientieren. Dann eben sprechen wir von sozialem Handeln, das wiederum einseitig oder wechselseitig, unmittelbar oder mittelbar erfolgen kann.

Eine besondere Form sozialen Handelns ist das kommunikative, das auf Verständigung hin angelegte Handeln, das vermittels von Zeichen und Zeichensystemen statthat, deren wichtigstes, wie vermerkt, die Sprache ist. Und damit kehren wir wieder zurück zur alltagspraktischen Bedeutung des Verstehens. Denn: Lebensweltlich betrachtet, ist uns der andere in seiner Einzigartigkeit ja prinzipiell unzugänglich. Aber er *appresentiert* sich eben über Anzeichen und Zeichen aller Art, über körperliche Äußerungen und materiale Entäußerungen. Und wenn wir von Verständigung reden, dann reden wir von sozialen Maßnahmen, die das Verstehen des anderen routinisieren und institutionalisieren, die Verstehen in einem alltäglich pragmatischen — nicht in einem theoretischen oder existenziellen — Sinne ‚erleichtern‘.

Dergleichen Grundstrukturen der Lebenswelt sind der Mundanphänomenologie zufolge allen Menschen zu jeder Zeit und an jedem Ort gegeben. *Auf* diesen invarianten Vor-Gegebenheiten konstruieren Menschen ihre soziohistorisch variablen Lebenswelten. Prinzipiell konstruiert jeder Mensch seine besondere, einmalige Lebenswelt. Faktisch sind die je

individuell konkreten Lebenswelten nur relativ verschieden. Das heißt, unter ähnlichen ‚objektiven‘ Bedingungen konstruieren Menschen normalerweise auch ähnliche Lebenswelten. Sie greifen auf typisches Material in typischer Art und Weise zurück und verarbeiten es zu typischen Orientierungs- und Deutungsmustern. Sie stimmen in interaktiven und kommunikativen Prozessen ihre Lebenswelten aufeinander ab, sie konstituieren sie alltäglich unter der Generalthese der Reziprozität der Perspektiven. Mit zunehmender zeitlicher, räumlicher und sozialer Entfernung nehmen, sehr allgemein gesprochen, auch die Ähnlichkeiten, die Gemeinsamkeiten der konkreten Lebenswelten ab. Mit *allen* Menschen teilt der *eine* Mensch schließlich eben nur noch die unveränderlichen *Grundstrukturen* der Lebenswelt. Wie es scheint, hängt also die Verschiedenheit der Lebenswelten wesentlich damit zusammen, daß Menschen an unterschiedlichen sozialen Wissensvorräten partizipieren (vgl. Hitzler und Honer 1984).

## V. Phänomenologie und Soziologie

Die Mundanphänomenologie, wie sie von Schütz und Luckmann ausgearbeitet worden ist, zielt ihrem Selbstverständnis nach auf die Beschreibung der invarianten Grundstrukturen der menschlichen Welterfahrung, insbesondere auf die Grundstrukturen der *alltäglichen* menschlichen Welterfahrung. Die Mundanphänomenologie beansprucht nicht, die Wirklichkeit zu erklären, wie sie ist, sondern sie zu beschreiben, wie sie dem Subjekt ‚ursprünglich‘ erscheint. Und die Wissenschaft vom Sozialen damit zu beginnen, daß man beschreibt, wie etwas erscheint, wie etwas erfahren wird, heißt vor allem anderen, daß man auf die Behauptung verzichtet zu wissen, wie etwas wirklich ist, ohne einsichtig machen zu können, wie man das überhaupt wissen *kann*. Phänomenologie, nicht nur Mundanphänomenologie, ist in diesem Verstande — sozusagen automatisch — eine ‚Kritik‘ der herkömmlichen Forschungspraxis (ob man sie nun positivistisch, szientistisch, objektivistisch oder ‚normativ‘ nennen will). Denn die herkömmliche Forschungspraxis klärt eben nicht, wie Wissen und Erkenntnis überhaupt möglich ist, sie ‚setzt‘ ihre Objekte, ohne Rechenschaft darüber zu geben, wie sie sich konstituieren. Auch die herkömmliche Forschungspraxis gründet auf Alltagswissen. Und gerade dieses Begründungsverhältnis läßt sich im Rückgang auf phänomenologische Beschreibungen klären. Phänomenologie dient also nicht der Erklärung ‚faktischer‘ Sachverhalte, sondern der Beschreibung invarianter Strukturen der Konstitution von Phänomenen. Damit erhebt sie den Anspruch, den Sozialwissenschaften eine *mathesis universalis* bereitzustellen, auf die sich alle sozialwissenschaftlichen Daten beziehen lassen. Die Mundanphänomeno-

logie empfiehlt sich den Sozialwissenschaften als Metasprache, die eine ideale Vergleichbarkeit von heterogenen empirischen Forschungen und theoretischen Konstruktionen ermöglichen soll.

Noch einmal also: Phänomenologie, auch die Phänomenologie in der Schützchen Ausprägung, ist *keine* Soziologie, ist weder eine soziologische Theorie noch eine soziologische Methode. Phänomenologie ist egologisch und reflexiv, Soziologie ist kosmologisch und — zumindest als verstehende Soziologie — induktiv. Phänomenologie ist ein philosophisches Unternehmen und eine *Proto-Soziologie*<sup>22</sup>. D. h., sie befaßt sich damit, *was* Gegenstand der Sozialwissenschaften und *wie* dieser Gegenstand beschaffen sei. Und sie befaßt sich damit, wie eine ihrem Gegenstand adäquate Sozialwissenschaft zu konzipieren sei. Phänomenologie ist *nicht* verstehende Soziologie, aber die Frage, was Verstehen sei und wie verstehende Soziologie möglich sei, läßt sich in der phänomenologischen Beschreibung unserer Welterfahrung klären. Anders ausgedrückt: Die Strukturanalyse der Lebenswelt bildet die formelle Basis für eine epistemologisch reflektierte Soziologie des Verstehens. Damit soll aber keineswegs behauptet werden, die sozialwissenschaftlich relevanten phänomenologischen Deskriptionen seien durch Schütz, bzw. durch Schütz und Luckmann umfassend und zufriedenstellend geleistet und könnten nun gleichsam ‚lehrbuchartig‘ abgerufen und appliziert werden. Zwar hat Schütz den Rahmen *mundan*phänomenologischer Forschung abgesteckt, aber keineswegs in allen Einzelheiten ausgefüllt, vor allem aber bleibt vorderhand die Frage, ob eine phänomenologische Grundlegung der Sozialwissenschaften notwendigerweise im Rahmen der *Mundan*phänomenologie verbleiben muß, soll oder kann<sup>23</sup>.

Jedenfalls stellt die Mundanphänomenologie den gegenwärtig wohl ambitioniertesten Ansatz zur erkenntnistheoretischen Grundlegung einer verstehenden Soziologie dar. Das meint selbstverständlich *nicht*, daß alle interpretative Sozialforschung sich dezidiert auf Schütz berufen würde. Aber es führt für eine qualitative Forschung, will sie sich auf der Höhe der aktuellen Diskussion bewegen, kein Weg an der direkten oder indirekten, positiven oder negativen Referenz auf die Mundanphänomenologie vorbei, die z. B. unter anderem auch das Instrumentarium bereitstellt, um die Komplexität des *Perspektiven*problems aufzuweisen, das die verstehende Soziologie methodologisch berücksichtigen und empirisch klären muß. Berührungs- und Überschneidungsflächen beste-

<sup>22</sup> Vgl. Luckmann 1979, 1980, S. 9 ff., und 1981 b; dazu auch — weniger eindeutig — Schütz 1971 a, S. 136 ff. und 162 ff.; Natanson 1963 und 1970; außerdem Bergmann und Srubar 1987, Eberle 1984, S. 423 ff.

<sup>23</sup> Zumindest, so scheint mir, ist sie mit einigen existenzial-phänomenologischen Fragezeichen zu versehen — vor allem in Hinblick auf emotionale Dimensionen unserer Welterfahrung. Vgl. in diesem Sinne Hitzler 1984; vgl. auch Wolff 1978.



hen dabei vor allem zwischen den phänomenologisch reflektierten Soziologien und neueren Strömungen im Symbolischen Interaktionismus<sup>24</sup>.

In diesem Feld, das im übrigen nur unzulänglich als unter dem ‚interpretativen Paradigma‘ (Wilson 1973) stehend etikettiert wäre, geht es — grosso modo — um die Bestimmung der Relevanz subjektiver Erfahrung sozialer Situationen für eine ‚begründete‘ soziologische Theoriebildung, also um so etwas wie die Dialektik von subjektiven Bewußtseinsleistungen und objektiven sozialen Tatsachen. Denn: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit beruht auf sinnkonstitutiven subjektiven Bewußtseinsleistungen, die sich durch Handeln vergegenständlichen und zu objektiven Tatsachen verfestigen, welche in Sozialisationsprozessen vermittelt werden und wiederum die hingenommenen oder verinnerlichten Bedingungen sinnkonstitutiver Akte der vergesellschafteten einzelnen bilden. — Vor allem die auf die Mundanphänomenologie recurrierende neuere Wissenssoziologie (Berger und Luckmann 1969) weist, mit ihrer dialektischen Rekonstruktion der Wirklichkeit, der subjektiven Erfahrung sozialer Phänomene wieder einen grundlegenden und systematischen Ort in der modernen soziologischen Theoriebildung zu, *ohne* dabei die Bedeutung objektiver Strukturen zu vernachlässigen: Zwar erscheint dem soziologischen Normalverständnis das Problem, wie objektive Tatsachen sich im subjektiven Bewußtsein niederschlagen können, sowohl von der Problemstellung her naheliegender als auch von der Problemlösung her prinzipiell plausibler als die Gegenfrage, wie es möglich ist, daß subjektiver Sinn objektive Tatsachen hervorbringt<sup>25</sup>. Daß es sich dabei aber lediglich um eine erkenntnistheoretisch ungesicherte professions-pragmatische Vorabentscheidung in der soziologischen Disziplin handelt, braucht wohl nicht besonders betont zu werden. Andererseits scheint uns ja schon der sogenannte gesunde Menschenverstand zu sagen, daß soziale Tatsachen nicht einfach damit stehen oder fallen, ob ihnen das Individuum Sinn zu- oder abspricht. Somit liegt es wohl nahe, *vor* dem Betreiben von Soziologie zu fragen, wie sich Erfahrungsgegebenheiten — wie ‚Sinn‘ und ‚Tatsachen‘ — *konstituieren*. Und das zu klären macht sich, wie wir gesehen haben, die Phänomenologie zur Aufgabe. Die erste Aufgabe der *Soziologie* hingegen ist dementsprechend die Analyse dessen, *als was* uns solche Phänomene gegeben sind, also die Analyse von sozialem Wissen.

<sup>24</sup> Z. B. das im symbolischen Interaktionismus viel diskutierte Perspektivenproblem erscheint, phänomenologisch begriffen, als Problem der ‚Kleinen sozialen Lebens-Welten‘. Vgl. Benita Luckmann 1978; Hitzler und Honer 1986.

<sup>25</sup> „Soziales ist nur dann verständlich, wenn es auf die ursprünglichen Akte, in denen es konstituiert wurde, zurückgeführt werden kann.“ (Knoblauch 1985, S. 47). „Der Mensch ist paradoxerweise dazu fähig, eine Wirklichkeit hervorzubringen, die ihn verleugnet.“ (Berger und Luckmann 1969, S. 96). — Zur wissenschaftsgeschichtlichen Entwicklung vgl. hier nochmals Bergmann und Srubar 1987.

Wissen ist gleichsam die allgemeine Form, in der wir alltäglich und außeralltäglich Wirklichkeit ‚haben‘. Wir *wissen* Tatsachen, denn wir *wissen* den subjektiven Sinn und die intersubjektiven Bedeutungen von Tatsachen. Als Wissen verknüpfen sich subjektive Bewußtseinsleistungen und soziale Interaktions- und Kommunikationsprozesse. Als Wissen werden soziale Interaktions- und Kommunikationsprozesse typisch reproduziert und vermittelt. Als Wissen werden typische Interaktions- und Kommunikationskomplexe verbindlich für nachfolgende Teilnehmer; d. h. sie werden eben soziale Tatsachen. Als Wissen haben soziale Tatsachen Bedeutungen, die subjektiv in dem Maße gelten, wie der einzelne Teilnehmer am sozialen Geschehen ist. Vereinfacht ausgedrückt: Wissen transformiert subjektiven Sinn in soziale Tatsachen, und Wissen transformiert soziale Tatsachen in subjektiven Sinn. Es geht soziologisch also darum, Wissen zu rekonstruieren und zu analysieren und in Beziehung zu setzen zu Handlungen, Handlungszusammenhängen und Handlungssedimentierungen. — Rekonstruktive Soziologie in diesem Verstande aber beginnt notwendigerweise beim Problem des Verstehens. Verstehen, so haben wir gesehen, im Sinne von Selbst- wie von Fremdverstehen, ist eine ganz alltägliche, ganz selbstverständliche Bewußtseinsleistung. Gleichwohl oder gerade deshalb tun wir uns ‚eigentlich‘ schwer damit zu verstehen, was Verstehen ‚typisch‘ sei, tun wir uns existenziell schwer damit, existenzial zu reflektieren, was uns mundan zuhanden ist.

### Summary

The probably most important reference frame of understanding sociology — as practised nowadays — is in itself not a sociological approach but a protosociological descriptive method. This means mundane phenomenology, as developed by Alfred Schutz and — in succession — by Thomas Luckmann. Thematically Schutz works out ‘understanding’ in three respects: Firstly, in constructive discussion with Max Weber’s work as an epistemological problem; secondly, with recourse to a general human ability as an everyday phenomenon; and thirdly, in the sense of idealtypical ‘second-order’ constructions as a method of social science. According to Schutz the problem of understanding the other as alter ego can only be solved in an inner-worldly, mundane way: by distinguishing the invariant structures of everyday life-worlds underlying all concrete forms of subjective experience. In this way mundane phenomenology provides a universal matrix which allows an ideal comparability within heterogeneous sociological research. At the same time it creates an epistemological basis as to analyse social constructions of reality.

### Literatur

Berger, Peter und Luckmann, Thomas: Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt/M. 1969. — Bergmann, Jörg R.: Der Beitrag Harold Garfinkels zur Begründung des ethnomethodologischen Forschungsansatzes. München (Diplomarbeit) 1974. — Ders. und Srubar, Ilja: Die Ent-

deckung des Alltags, in: Karl-Siegbert Rehberg (Hrsg.), Gesellschaftstheorien. Frankfurt/M. 1987. — Cooley, Charles Horton: Human Nature and the Social Order. New York 1902. — Duerr, Hans Peter: Traumzeit. Frankfurt/M. 1978. — Eberle, Thomas: Sinnkonstitution in Alltag und Wissenschaft. Bern/Stuttgart 1984. — Garfinkel, Harold: Studies in Ethnomethodology. Englewood Cliffs 1967. — Grathoff, Richard: Das Problem der Intersubjektivität bei Aron Gurwitsch und Alfred Schütz, in: Richard Grathoff und Bernhard Waldenfels (Hrsg.), Sozialität und Intersubjektivität. München 1983. — Gross, Peter: Die unmittelbare Beziehung als Problem sozialwissenschaftlicher Analyse, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), Interpretative Verfahren in den Sozial- und Textwissenschaften. Stuttgart 1979. — Heidegger, Martin: Sein und Zeit. Tübingen (12. Aufl.) 1972 (urspr. 1927). — Helling, Ingeborg: Zur Theorie der Konstrukte erster und zweiter Ordnung bei Alfred Schütz. Konstanz (Dissertation) 1979. — Hitzler, Ronald: Den Gegen-Stand verstehen, in: Soziale Welt, H. 2/1982 a. — Ders.: Der ‚begeisterte‘ Körper, in: Rolf Gehlen und Bernd Wolf (Hrsg.), Unter dem Pflaster liegt der Strand. Berlin 1982 b. — Ders.: Existenzialer Skeptizismus, in: Sociologia Internationalis, H. 2/1984. — Ders.: Und Adam versteckte sich, in: Soziale Welt, H. 4/1985. — Ders.: Die Attitüde der künstlichen Dummheit, in: Sozialwissenschaftliche Informationen für Unterricht und Studium (SOWI) H. 3/1986 a. — Ders.: Die Hingebung und das Existenziale, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, H. 2 1986 b. — Ders.: Zeit-Rahmen, in: Österreichische Zeitschrift für Soziologie, H. 1/1987. — Ders. und Honer, Anne: Lebenswelt — Milieu — Situation, in: KZfSS, H. 1/1984. — Diesn.: Zur Ethnographie kleiner Lebens-Welten. Forschungsbericht Nr. 2 des DFG-Projekts ‚Heimwerker‘. Bamberg 1986. — Knoblauch, Hubert: Zwischen Einsamkeit und Wechselrede, in: Husserl Studies 2/1985. — Luckmann, Benita: The Small Life-Worlds of Modern Man, in: Thomas Luckmann (Hrsg.), Phenomenology and Sociology. Harmondsworth 1978. — Luckmann, Thomas: Phänomenologie und Soziologie, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.), Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften. Stuttgart 1979. — Ders.: Lebenswelt und Gesellschaft. Paderborn u. a. 1980. — Ders.: Einige Überlegungen zu Alltagswissen und Wissenschaft, in: Pädagogische Rundschau 35/1981 a. — Ders.: Eine phänomenologische Begründung der Sozialwissenschaften? Konstanz (Manuskript des Vortrags beim Hegel-Kongreß in Stuttgart) 1981 b. — Luckmann, Thomas: Remarks on Personal Identity: Inner, Social and Historical Time, in: Anita Jacobson-Widding (Hrsg.), Identity: Personal and Sociocultural. Stockholm 1983. — Ders.: Das Gespräch, in: Karlheinz Stierle und Rainer Warning (Hrsg.), Das Gespräch (Reihe ‚Politik und Hermeneutik‘, Bd. XI). München 1984 a. — Ders.: Language in Society, in: Unesco (Hrsg.), International Social Science Journal, Bd. IIIVI, Nr. 1/1984 b. — Natanson, Maurice: A Study in Philosophy and the Social Sciences, in: Maurice Natanson (Hrsg.), Philosophy and the Social Sciences. New York 1963. — Ders.: Alfred Schutz on Social Reality and Social Sciences, in: Maurice Natanson (Hrsg.), Phenomenology and Social Reality. Den Haag 1970. — Schütz, Alfred: Gesammelte Aufsätze. Bd. 1. Den Haag 1971 a. — Ders.: Gesammelte Aufsätze. Bd. 3. Den Haag 1971 b. — Ders.: Das Problem der Relevanz. Frankfurt/M. 1971 c. — Ders.: Gesammelte Aufsätze. Bd. 2. Den Haag 1972. — Ders.: Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Frankfurt/M. 1974. — Ders. und Parsons, Talcott: Zur Theorie sozialen Handelns. Ein Briefwechsel. Frankfurt/M. 1977. — Ders. und Luckmann, Thomas: Strukturen der Lebenswelt. Bd. 1. Frankfurt/M. 1979. — Diesn.: Strukturen der Lebenswelt. Bd. 2. Frankfurt/M. 1984. — Soeffner, Hans-

Georg: Verstehende Soziologie — Soziologie des Verstehens, in: Joachim Matthes (Hrsg.), *Lebenswelt und soziale Probleme*. Frankfurt/M./New York 1981. — *Ders.*: Prämissen einer sozialwissenschaftlichen Hermeneutik, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), *Beiträge zu einer empirischen Sprachsoziologie*. Tübingen 1982. — *Ders.*: Alltagsverstand und Wissenschaft, in: Peter Zedler/Heinz Moser (Hrsg.), *Aspekte qualitativer Sozialforschung*. Opladen 1983. — *Ders.*: Hermeneutik — Zur Genese einer wissenschaftlichen Einstellung durch die Praxis der Auslegung, in: Hans-Georg Soeffner (Hrsg.), *Beiträge zu einer Soziologie der Interaktion*. Frankfurt/M./New York 1984. — *Srubar*, Ilja: Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz, in: Walter M. Sprondel und Richard Grathoff (Hrsg.), *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart 1979. — *Thomason*, Burke C.: *Making Sense of Reification*. London 1982. — *Wagner*, Helmut R.: *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*. Chicago 1983. — *Weber*, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen (4. Aufl.) 1973. — *Wilson*, Thomas P.: *Theorien der Interaktion und Modelle soziologischer Erklärung*, in: Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.), *Alltagswissen, Interaktion und gesellschaftliche Wirklichkeit*. Bd. 1. Reinbek b. Hamburg 1973. — *Wolff*, Kurt H.: *Phenomenology and Sociology*, in: Tom Bottomore und Robert Nisbet (Hrsg.), *A History of Sociological Analysis*. New York 1978.